

A IMAGINAÇÃO NO LIVRO DA ALMA DE IBN SĪNĀ (AVICENA)

THE IMAGINATION IN IBN SĪNĀ'S (AVICENNA) BOOK OF THE SOUL

MARINA DEL DE ARAUJO (*)



(*) **Marina Del de Araujo** é bacharel em Filosofia, Licenciada em Filosofia, Mestre pelo programa de Estudos Árabes e Judaicos do Departamento de Letras da FFLCH/USP. Formação livre em Filosofia do Yoga junto ao Instituto Paulista de Sânscrito, formação em Yoga junto ao Instituto de Ensino e Pesquisas em Yoga, Nível 2 de língua árabe junto ao Centro de Línguas da FFLCH. Atualmente é professora de filosofia no Cursinho da Psico e professora de Yoga.

Email: mary.diel@gmail.com

Resumo: Este artigo pretende resumir a fala feita na III Jornada de Filosofia Oriental da FFLCH/USP, a respeito de pesquisa desenvolvida durante o Mestrado no programa de Estudos Árabes e Judaicos do Departamento de Letras Orientais da FFLCH/USP. A pesquisa teve como objeto de estudo a potência da Imaginação como descrita pelo filósofo persa conhecido no ocidente como Avicena em seu Livro da Alma. Nessa obra o filósofo apresenta sua descrição das faculdades anímicas, descrevendo no Capítulo IV a importância da Imaginação na produção dos sonhos que contêm presságios e na Profecia. Para tanto, é essencial situar a produção filosófica árabe temporal e espacialmente, compreendendo-a como herdeira e continuadora de diversas tradições, como a grega e mesmo a indiana, e dotada de sistemas originais e inéditos à sua época.

Palavras-chave: Avicena; Imaginação; Epistemologia; Filosofia árabe.

Abstract: This article aims to summarize the speech made at the III FFLCH/USP Eastern Philosophy Journey, about the research developed during the master's degree in the program of Arabic and Jewish Studies of the FFLCH/USP Department of Eastern Languages and Literature. This research had as its subject the power of the Imagination as described by the Persian philosopher known in the west as Avicenna in his Book of Soul. In this work the philosopher presents his description of the faculties of the soul, describing in Chapter IV the importance of the imagination in the production of dreams that contain omens and in the Prophecy. Therefore, it is essential to situate the Arabic philosophical production temporally and spatially, understanding it as heiress and continuer of various traditions, such as Greek and even Indian, and endowed with original and unheard systems of its time.

Keywords: Avicenna; Imagination, Epistemology, Arabic Philosophy.

1. INTRODUÇÃO: BREVE APRESENTAÇÃO DE IBN SĪNĀ E SEU LEGADO FILOSÓFICO

Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh Ibn ‘Alī ibn Sīnā nasceu no ano de 980 d.C. (ano 370 da Hégira), na cidade de Bukhara, localizada na região do Khorasan, antiga Pérsia e atual Uzbequistão. Avicena, como ele ficou conhecido no Ocidente Latino, foi um jovem autodidata que leu todas as grandes obras dos filósofos gregos que lhe chegavam às mãos, assim como também seus antecessores árabes, como Al-Farabi e Al-Kindi. Já na vida adulta, foi um médico reconhecido e um administrador respeitado junto aos soberanos de seu tempo. Seu legado influenciou toda a Filosofia subsequente tanto no mundo árabe quanto no mundo latino.

Ibn Sīnā iniciou seus estudos em Bukhara, onde seu pai era administrador e cuidou de dar aos seus filhos uma educação formal completa. Em sua autobiografia – completada e transmitida por seu discípulo Al-Juzjani - lê-se que: “Um professor do Alcorão e um professor de literatura foram providenciados para mim, e quando eu cheguei à idade de 10 anos eu havia terminado a leitura do Alcorão e muitos trabalhos de literatura, de tal forma que as pessoas ficaram maravilhadas por mim”¹. Aos 16 anos Ibn Sīnā já era médico, atividade que não considerava difícil, e de todas as partes vinham médicos aprenderem com ele essa arte. Aos 18 anos ele foi chamado para curar o príncipe Nuh Ibn Mansur e ao curar o príncipe, teve então acesso à sua biblioteca, onde leu obras de Aristóteles, Plotino, Al-Farabi e outros pensadores, sobre medicina, filosofia e política, aos 21 anos começou a compor suas primeiras obras sobre esses temas.

Mais tarde, mudou-se para Hamadan onde assumiu a posição de vizir, espécie de conselheiro e ministro (a palavra vizir significa “aquele que carrega o fardo”) do príncipe Sams Al-Dawlah. Embora esse cargo lhe demandasse muito tempo, seu discípulo Al-Juzjani contou que nesse período Ibn Sīnā escrevia, em árabe, 50 páginas por dia daquela que seria sua obra sistematizadora e de caráter enciclopédico, a *Al-Shifā* (cuja tradução é “A Cura”, visto que a prática médica e intelectual de Ibn Sīnā estavam intimamente ligadas, de forma que essa composição teria função medicinal, pois nela temos acesso à todo o funcionamento das coisas do mundo e daquilo que está acima dele – o supralunar), a qual ele inicia pelo livro da Física. É na parte da Física que se encontra o *Livro da Alma*, marcado por uma descrição filosófica das operações da alma humana simultânea ao

¹GOHLMAN, W. E. The life of Ibn Sina. New York: State University of New York, 1974, p. 19.

funcionamento dessas operações do ponto de vista fisiológico – marca do entrelaçamento em Ibn Sīnā entre medicina e filosofia.

Após um curto período de fragilidade em sua saúde, Ibn Sīnā morre aos 58 anos em Hamadan. Seu legado inclui aproximadamente 276 títulos, sobre os mais variados temas; a maior parte dedicada à filosofia, embora houvessem tratados de psicologia, medicina, poesia, exegese corânica, mística, política, economia, linguística, física, química e magia, música, matemática e astronomia, metafísica, moral, profecia, além de cartas pessoais. Em boa parte desses tratados, Ibn Sīnā procurou encontrar pontos de aproximação filosófica e mesmo complementação entre os filósofos que lia, mas não só: utilizou a luz das filosofias que acessou para abordar questões propriamente árabes, como a questão dos sonhos previdentes e da Profecia. Para tanto incorporou parte das ideias de Aristóteles; do sistema cósmico de Plotino das esferas celestes e, possivelmente ideias filosóficas indianas, graças ao que se sabe da comunicação de Ibn Sīnā com seu amigo Al-Biruni, que catalogou, à maneira sistematizadora árabe medieval, tudo o que conheceu dos sistemas metafísicos da Índia. Além disso, diversos tratados filosóficos e astrológicos indianos já se encontravam traduzidos para o árabe quando Ibn Sīnā trabalhou em suas obras. Ibn Sīnā integra essas influências por reconhecer o trabalho dos antigos, compreendendo a si mesmo como um continuador do caminho sempre ascendente do conhecimento, construído conjuntamente por “inteligências que se ajudam entre si para perceber a verdade”, como ele escreveu na Parte I do tomo da Lógica, o primeiro tomo da *Al-Shifā*.

Suas obras têm papel central na formação da ciência e do pensamento ocidental; antes que Aristóteles fosse traduzido para o latim, foram as obras de Ibn Sīnā que introduziram o filósofo grego ao ocidente latino. Seu Cânon de Medicina, por sua vez (o *Qanun fi Al-Tib*), foi adotado e utilizado nas universidades europeias até o séc. XVI.

1. A HERANÇA

Inspirados pelo contato com as obras dos filósofos gregos, traduzidas nos monastérios sírios, florescem em território árabe dos séculos VIII a XIII autênticos e totalizantes sistemas filosóficos. Além de impressionantes sistematizadores e compiladores de todo conhecimento que lhes chegavam por meio dos livros, filósofos árabes e persas desse período foram responsáveis não só pela manutenção de todo o saber

dos gregos – e de todos os outros saberes que nestes estavam contidos, como os dos egípcios antigos -, como também por elaborar filosofias inéditas cujos desdobramentos repercutiriam para além da idade média europeia. Conta o compilador árabe Al-Nadim, (m. 1000 d.C.), que o califa Al-Ma'mun, (m. 833 a.C.), após ter visto o sábio Aristóteles em um sonho mandou trazer de Bizâncio, após acordo com o imperador dessa cidade, as obras desse filósofo e de outros cujos estudos tivessem engrandecido o arcabouço de saberes das ciências antigas – aquelas praticadas pelos gregos. O fato de se tratar de um sonho que valida uma decisão política estratégica determinante para os rumos da história do pensamento é digno de atenção: os sonhos valem como testemunhos históricos, carregam em si realidade sobre coisas que já aconteceram e ainda acontecerão. Esse é um dado do imaginário árabe desse período e que está presente nas construções dos filósofos da época: era preciso que qualquer teoria do conhecimento abarcasse o potencial humano para sonhar, prever, profetizar. Veremos como Ibn Sīnā lida com esse potencial em seu *Livro da Alma*. Para além do sonho, também deve-se destacar o interesse do califado Abássida à época em engrandecer cultural e intelectualmente seus domínios, incentivando que essas obras fossem traduzidas por um grupo seletivo de estudiosos conhecedores de diversas línguas em um centro intelectual de Bagdá (espécie de *translatio studiorum*, conforme a expressão de Alain De Libera) chamado Casa da Sabedoria, fundado pelos abássidas. Fundando seu próprio mito de origem no mito de origem grego, o Califado abássida garantia seu prestígio diante da história do pensamento da humanidade: aos árabes interessava a ideia de herança humana e interessava-lhes inscrever seu nome nesse legado mundial, o que fizeram buscando construir suas filosofias em sólidas bases gregas - embora não apenas gregas, visto que contamos essa história já do ponto de vista do Ocidente, isto é, das relações entre mundo árabe e mundo que é mito de origem do Ocidente, a Grécia antiga.

2. SENTIDOS INTERNOS

Dentre os aparatos conceituais e explicações de mundo que influenciaram os pensamentos dos filósofos árabes, destaca-se a noção que Ibn Sīnā cunha a partir da obra de Aristóteles *De Anima*, de “sentidos internos”, também chamados de espirituais, cerebrais ou “separáveis”. É por meio dessas faculdades que as funções epistemológicas do sujeito seriam completadas, ou melhor e em linguagem menos anacrônica; são essas as potências da alma que completam a percepção sensorial. Além das formas de

percepção do mundo por meio dos 5 sentidos externos – tato, paladar, visão, audição e olfato; sentidos passivos ou corporais -, Aristóteles classifica na obra *De Anima* três faculdades da alma que permitiriam que as informações dos sentidos fossem decodificadas pelo sujeito; a alma cogitativa, faculdade responsável por julgar o que é bom e o que é ruim; a memória, responsável por armazenar e permitir a evocação dos conteúdos apreendidos; e a imaginação, responsável por assimilar as percepções dos sentidos externos e formar delas uma percepção única. Ibn Sīnā, entretanto, sistematiza os sentidos internos da forma como eles serão interpretados pelos medievais latinos (ou seja, sua formulação persistirá por alguns séculos como base para toda filosofia medieval a respeito da constituição de toda “epistemologia” possível). Sua preocupação com essas faculdades é de natureza epistemológica e também fisiológica, se baseando em certos paradigmas por ele construídos e em parte derivados da medicina árabe, não sendo, assim, mera repetição ou assimilação de alguns conceitos aristotélicos.

3. SENTIDOS INTERNOS E IMAGINAÇÃO

É na parte dedicada à Física da *Al-Shifā* que encontram-se os capítulos que versam sobre faculdades humanas, na forma do *Livro da Alma*, o qual aparece entre os livros *Dos Meteoros* e o *Das Plantas*, inaugurando o estudo das formas de vida que se movem a si mesmas, em função do princípio de realização de suas potências: no caso da alma vegetal, por exemplo, suas potências são nutrição, reprodução e crescimento, e também aparecem classificadas no *Livro da Alma*, assim também como as potências da alma animal e da alma humana. Ao tratar desta última, Ibn Sīnā discorre então sobre as faculdades humanas e suas funções, entendendo que são necessários diversos sentidos internos pois existem diferentes tipos de objetos sensíveis, e para cada tipo será preciso uma faculdade diferente que o perceba – existe inclusive um tipo de julgamento humano que é pré-intelectual mas não é meramente sensível, e para este será preciso conceber um sentido específico na mente². Além disso, existem ainda paradigmas sobre a impossibilidade de uma faculdade poder simultaneamente receber um objeto sensível e manter esse objeto, visto que são operações mutuamente excludentes, pois uma faculdade não poder ser ao mesmo tempo

² BLACK, Deborah L., “Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations”, Topoi 19: 2000, Kluwer Academic Publishers, Reino Unido.

passiva e ativa, o que estaria ligado ao substrato da potência: a matéria do cérebro. Uma matéria mais maleável é capaz de receber um conteúdo e tê-lo impresso nela, mas não o fixa, ao passo que uma matéria mais seca ajuda a reter tal conteúdo. Essas distinções criam a necessidade de se pensar em sentidos internos diferentes voltados para cada experiência humana de natureza distinta. É por essa razão que Ibn Sīnā concebe dois tipos distintos de imaginação, cada um com uma função diferente. A imaginação compositiva, por exemplo, possui um tipo de atividade quase “subconsciente”, não cessando sua atividade nem mesmo durante o sono, compondo e dividindo os objetos sensíveis e as intenções obtidas pelos sentidos durante a vigília e durante o sono produzindo sonhos.

Os dados sensíveis terão atuação dos sentidos internos, que, por sua vez, serão objetos da atuação do intelecto. O intelecto, portanto, não age sobre os dados dos sentidos externos, mas sim sobre esses dados já armazenados e assimilados pelos sentidos internos, tal como se encontra na seção 1 do capítulo 4 do *Livro da Alma*. Dados como o colorido ou o tangível estão também na imaginação dos animais, e “se não houvesse no animal aquilo em que se reúnem as formas dos sensíveis, então a vida, para eles, seria impraticável”, como Ibn Sina descreve no capítulo citado. Isso porque ao associarem os dados dos sentidos com coisas das quais devem se aproximar ou se afastar (graças às faculdades motoras concupiscente e irascível, respectivamente) os animais garantem a própria sobrevivência³.

Ibn Sīnā deixa claro que as formas apreendidas através dos sentidos externos são estabilizadas e armazenadas no “sentido comum”: trata-se da sede dos sentidos; os animais também possuem tal sentido, pois essa faculdade é “aquela que sente”. Ele afirma que a imaginação será a faculdade dos sentidos internos responsável por reter aquilo que foi percebido. Contudo, é feita uma distinção entre “imaginação” e “imaginativa”: a imaginação é um depósito que fixa as formas que chegam ao sentido comum, e a imaginativa é responsável por combinar tais formais, criando figuras quiméricas, por exemplo. Existem, portanto, duas funções diferentes para duas faculdades diferentes; a retenção e a combinação: “isso porque receber não é conservar”. A imaginação formativa irá conservar as formas, sem formular julgamentos a respeito desses dados sensíveis. Já

³Ao garantir aos animais uma faculdade essencial para os humanos, Ibn Sina parece conceder que os animais certamente não são apenas máquinas, como séculos mais tarde Descartes afirmaria – o que marcaria nosso tratamento para com os animais até os nossos dias.

quando tais dados forem combinados ou separados, haverá a faculdade “cogitativa, quando a serviço do intelecto”, e “imaginativa, quando a serviço de uma faculdade animal”. Ibn Sīnā acrescenta ainda a faculdade estimativa, graças à qual tanto o animal quanto o humano poderiam distinguir aquilo que é bom do que é mal para eles – tal julgamento, portanto, não está exatamente nas coisas sensíveis, mas provém de uma faculdade interna. O filósofo enfatiza que esse tipo de julgamento não é intelectual, mas sim *imaginal*: vincula-se às formas sensíveis; por essa razão é essa faculdade que precederá a maior parte das ações animais. Essa faculdade também existe em nós pois, como apontado, existem julgamentos que não são puramente sensíveis, mas não chegam a ser intelectuais, isto é, abstraídos do dado sensível.

Aquilo que é percebido pela faculdade estimativa e chamado “intenção”, pois ela motiva intenções que nos fazem nos aproximar de algo que a faculdade estimativa julga ser adequado, e nos afastar daquilo que ela julga como prejudicial. Ibn Sīnā dá o exemplo da ovelha, que, percebendo um lobo, se afasta rapidamente, e percebendo outra ovelha se aproxima, devido à intimidade que possui com o ser percebido. A ovelha percebe, então, não a cor perigosa do lobo ou o cheiro dele que significa perigo; visto que a visão só percebe cores e o olfato percebe cheiros. O que a ovelha percebe são as intenções do lobo, e isso é assimilado pela faculdade estimativa. Por essa razão Ibn Sīnā afirma que sem essa faculdade os animais não sobreviveriam. As intenções geralmente aparecem relacionadas com emoções; Ibn Sīnā parece entender que as intenções não são materiais pois não pertencem essencialmente aos corpos, mas apenas acidentalmente, pois a “bondade”, o “medo”, e outras, podem ser entendidas mesmo abstraídas da matéria corpórea, pelo intelecto.⁴ Assim, para cada tipo de objeto diferente oriundo dos sentidos externos, haverá uma faculdade diferente para percebê-lo. Existem, então, dois tipos de objetos dos sentidos internos; as formas ou imagens do sentido comum e as intenções desses objetos sensíveis. Visto que atividade e passividade são mutuamente excludentes, será preciso diferenciar as faculdades que apenas tem essas formas e intenções impressas nelas, daquelas que modificam e recombina tais objetos.

⁴O uso do termo “intenção” instiga curiosidade naqueles familiarizados com a filosofia; tal noção é muito utilizada pelo ocidente medieval cristão e será retomada pela contemporânea fenomenologia, significando a “intencionalidade” o meio pelo qual o homem volta-se ao mundo e como, através desse voltar-se, a consciência espontaneamente apreende aquilo se mostra.

Por fim, como a recepção exige um substrato maleável e a retenção exige um substrato estável, a mesma faculdade não pode receber e reter um objeto sensível. Entende-se aqui que não se tratam, portanto, de princípios imateriais, como ocorre com o intelecto. Os sentidos internos possuem suas faculdades localizadas no cérebro; os princípios são fisiológicos. Ibn Sīnā usa a metáfora da água para explicar a ideia de que retenção e percepção exigem diferentes substratos: a água é, graças à sua fluidez, uma boa receptora, contudo, é uma retentora fraca. Assim, Ibn Sīnā percebe dois pares de faculdades que atuam em conjunto: o sentido comum recebe as formas dos sentidos externos e a imaginação retentiva ou formativa retém suas imagens – isso para o caso dos objetos sensíveis que são as formas e imagens. Já para o caso das intenções, a faculdade estimativa será responsável por recebê-las⁵ e a faculdade memorativa (a memória) irá retê-las. Por fim, agindo sobre ambas intenções e formas, a imaginação compositiva irá unir e dividir tais objetos livremente – tão livremente que age mesmo durante o sono, produzindo sonhos. Como apontado, no entanto, a compositiva pode desenvolver dois papéis; como cogitativa e como imaginativa. Existirão, assim, duas faculdades ligadas às percepções e retenções das imagens, ambas sendo de natureza “imaginante”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOBRE O APAGAMENTO DA FILOSOFIA ÁRABE

A imaginação ao longo da história da filosofia ocidental foi renegada à um plano místico, fantasioso, o que não deveria ser algo negativo – mas que aparece negativamente à nossa razão iluminista. Ela foi diminuída nos sistemas epistemológicos dos filósofos ocidentais e deixou de ser objeto da filosofia, para se tornar, no Ocidente, objeto da literatura e das artes. Ibn Sīnā concede ao homem, ao perceber nele o papel fundante da imaginação, a humanidade. O exercício imaginativo, como percebeu o escritor Amós Oz⁶, permite a empatia, a compaixão, o colocar-se na posição do Outro. Os filósofos que buscaram definir o que é a alma humana em prol de uma racionalidade pura excluíram a imaginação de seus sistemas, e deixaram de considerar que “a alma jamais pensa sem

⁵ Contudo, Ibn Sina concede que, nos seres humanos, a faculdade estimativa possa ser “quase racional”, permitindo que os humanos cultivem uma perspectiva estética do mundo. Ele também dá enfoque às emoções humanas, produzidas através da rememoração: como quando a lembrança de um fato triste nos deixa triste, embora a impressão esteja já no passado. Ibn Sina cria uma forte teoria das emoções; todas possuem em comum o fato de serem pertencentes à faculdade estimativa.

⁶ No compilado de duas palestras proferidas por Amós Oz, chamado “Contra o fanatismo”, Oz discute as origens do fanatismo e do totalitarismo, diagnosticando o fanático como alguém “sem imaginação”, incapaz de efetivamente imaginar as consequências de suas palavras e de seus dogmas.

imagem”. O *mundus imaginalis* da mística oriental pode ser visto como desdobramento dessa noção aviceniana de que a imaginação seria criadora. Trata-se de uma das leituras feitas a respeito da obra de Ibn Sīnā, sendo um de seus maiores expoentes o místico Henry Corbin.

A obra de Ibn Sīnā não é comumente estudada nos cursos regulares de filosofia, no caso dos departamentos de filosofia brasileiros. Contudo, os estudos da tradição medieval de pensamento mostram que foi graças às traduções e comentários de persas e sírios que as obras dos filósofos gregos ingressaram na Europa – e, enfim, ao Brasil. Caso se buscasse uma justificativa em prol da filosofia ocidental, ela estaria dada, pois trata-se da mesma tradição de pensamento (a grega), e não de outra totalmente diversa e sob outra base conceitual. Contudo, tal postulado não deve ser o suficiente para que se dedique uma pesquisa à filosofia escrita em árabe. Ibn Sīnā cria uma filosofia completamente nova – filosoficamente impressionante enquanto sistema costurado em seus mínimos detalhes, e historicamente imprescindível, por seus desdobramentos na história da filosofia até os dias de hoje. É curioso notar que tal autor não seja lido tradicionalmente nas faculdades de filosofia brasileiras. Não se pode desassociar a recusa constante de abertura aos filósofos não-europeus (mesmo que sejam responsáveis por todo Aristóteles transmitido ao Ocidente) de um programa político no mínimo descompassado dos mais conceituados departamentos de filosofia do mundo – conceituados inclusive por já terem, há algumas décadas, abandonado a noção hegeliana de que o espírito do tempo não teria atravessado o Atlântico.

Esses preconceitos estão ligados a questões geracionais; será preciso que as novas gerações de filósofos percebam as filosofias para além de fronteiras – que nem sequer são as nossas, brasileiras -. No caso da filosofia árabe, não só por sua relevância histórica enquanto receptáculo da filosofia grega, mas por seu valor intrínseco enquanto herdeira, mantenedora e inovadora das tradições recebidas e do contexto de florescimento intelectual que permeava os territórios árabes islâmicos do período. Afinal, se bem compreendemos os filósofos gregos; a filosofia é fruto do espanto e da curiosidade, portanto a imaginação é essencial ao filosofar. Pesquisar Ibn Sīnā é atestar o status de filosofia aos grandes sistemas dos pensadores árabes; é, também, empreender um esforço na busca da construção de uma história da filosofia que não possua saltos (ou lacunas) históricos ou geográficos. O conhecimento, afinal, não dá saltos. Se a justificativa

histórica é evidente, isso se dá pois as razões filosóficas e do conhecimento se colocam de maneira urgente: Ibn Sīnā foi o pensador responsável por sistematizar boa parte do conhecimento humano até sua época – e por desenvolver saberes que reconhecem as diversas faces do homem como expressões de uma realidade que é, em verdade, metafísica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ATTIE, M. F. *Os sentidos internos em Ibn Sina*. Porto Alegre: EdipucRS, 2000.
- ATTIE, M. F. *A filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- ATTIE, M. F. *O intelecto em Ibn Sina*. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.
- BLACK, D. L. *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*. Universidade de Toronto: Topoi 19, pg. 59-75. 2000.
- BLACK, D. L. *Rational Imagination: Avicenna on the Cognitive Power*. Universidade de Toronto. Publicado em: <http://individual.utoronto.ca/dlblack>.
- CORBIN, H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.
- DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.
- GOHLMAN, W. E. *The life of Ibn Sina*. New York: State University of New York Press, 1974.
- GUERRERO, R. R. *Avicenna*. Madrid: Ed. del Orto, 1994.
- GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- GUTAS, D. “Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna’s Epistemology”. In: *Aspects of Avicenna*, Princeton, 2001.
- IBN SINA. *O livro da Alma*. Tradução Miguel Attie Filho. São Paulo: Globo, 2010.
- IBN SINA. *A origem e o retorno*. Trad. Jamil Ibrahim Iskandar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ISKANDAR, J. I. *Compreender Al-Farabi e Avicenna*. Petrópolis: Vozes, 2011 (Série Compreender).
- ISKANDAR, J. I. “O De anima de Aristóteles e a concepção das faculdades da alma no *Kitáb al-Nafs* (Livro da Alma/De Anima) de Ibn Sina (Avicenna)”. *Revista Trans/Form/Ação* vol.34 no.3. Marília, 2011.
- NASCIMENTO, C. A. *O que é filosofia medieval*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- PEREIRA, R. H. S. *Avicenna: a viagem da alma: uma leitura gnóstico-hermética de Hayy Ibn Yaqzân*. Dissertação de mestrado. SP.FFLCH.USP, 1998.
- PEREIRA, R. H. S. *Avicenna e a filosofia oriental: história de uma controvérsia*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 22, n. 30, p. 217-245, jan/jun 2010
- WOLFSON, H.A. “The internal senses in latin, arabic and hebrew philosophic texts”, in *Studies in the history of philosophy and religion*. London: Harvard University Press, 1979, pp. 250-314.